哲 学 研 究

中井履轩的格物致知论

张 捷

(中国社会科学院 哲学研究所, 北京 100732)

摘　要: 中井履轩大体沿袭朱子向外探寻事物道理的致思路向,但他格物致知要得到的并非朱子所讲的天理,而是人的社会活动所需要的实际智慧。他的知智关系是在认识论视域下讨论的,智是经验世界的存有,而非超越的实体。知识的旨归在求真,在追求事功中知识范围得以扩展,价值得以提升,知识甚至涵盖了道德。德性需要且只能凭借知识而获得。知识与道德的贯通是通过知—智—德的理论构建与知—行—德的实践工夫实现的。

关键词: 中井履轩;格物致知;智;德

中图分类号:B 313.3　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2023)06-0019-08

中井履轩(Nakai Riken,1732—1817)是日本德川幕府中期思想家、文学家,出身于大阪的诗书世家,家学渊源深厚。其父中井甃庵(1693—1758)为大阪怀德堂第二代塾主,其兄中井竹山(1730—1804)为第四代塾主,父兄三人皆担任过怀德堂讲师,他们的听讲者范围广泛,不仅有士人子弟,还有商人、庶民等。履轩少年时起师从怀德堂的代表人物、第三代塾主五井兰洲(1697—1762)研读朱子学,对中国古籍特别是儒家经典颇有研究,著有《七经雕题》等经典注释书。学成后在大阪开设私塾"水哉馆"教授儒家之学。履轩晚年花绝大精力注解"四书",其中的《大学杂议》与《论语逢原》《孟子逢原》《中庸逢原》体裁有所不同,没有逐字逐句进行训诂、讲解,只大致列出对文本的议论与评价,并且在朱子《大学章句》的基础上进行了某些改订。① 履轩对此解释道:"此篇体裁行文,究竟不脱于《戴记》之臭味,非《中庸》之伦也。……此篇盖成于一人之手矣。一篇中自相为经纬者,《戴记》诸篇,其例不乏。此篇亦不当判经传矣。古本实不可易,而其次序错乱,则亦不可弗厘正焉。"②此论引发了《大学》在履轩思想中究竟占有何种地位的争论。③ 本文主要就中井履轩《大学杂议》中对"格物致知"的诠释进行探讨,对争议较大的《大学》评价立场等问题作进一步厘清,以明确其在日本思想史上的位置,对格物的各种解释面向也有拓展作用。

收稿日期:2023-01-20

作者简介:张捷,女,北京人,中国社会科学院哲学研究所副研究员。

① 根据汤浅邦弘的考证,中井履轩对《大学》文本的改订如下:并未采用朱子《大学章句》中"经""传"分离的框架,而是将《大学》重新划分为十一章;删去"传"第四章末尾、第五章开头的重复字句"此谓知本";对《大学章句》的"传"第五章中补写的部分,履轩不予采用,全部删除;改订和删去"传"第十章的衍文。参见汤浅邦弘:《中井履轩〈大学杂议〉思想史的位置》,《大阪大学大学院文学研究科纪要》2009 年 3 月第 49 号,第 37 页。

② 中井履轩:《大学杂议》,《日本名家四书注释全书》第一卷学庸部,东京:凤出版 1973 年版,第 4 页。

③ 例如汤浅邦弘认为"在朱子学这样一个大的框架中,履轩的思想立场已经处在了一个极端边缘的位置"。参见汤浅邦弘:《中井履轩〈大学杂议〉思想史的位置》,《大阪大学大学院文学研究科纪要》2009 年 3 月第 49 号,第 38 页。又如项依然例举履轩反对宋儒对于《大学》的表彰,质疑《大学》作为儒家经典的地位,但却对"明明德"一语本身表示肯认,以此说明"明明德"在履轩思想中的重要地位。参见项依然:《中井履轩〈大学杂议〉中的"明明德"诠释》,《齐鲁学刊》2023 年第 1 期,第 36—46 页。

一、格物、致知释义

“格物致知”是理学中的核心概念与议题,历来论争者甚众。朱子尤其重视格致的含义,认为“《大学》首三句说一个体统,用力处却在致知、格物”。① “此一书之间,要紧只在‘格物’两字。”②朱子视《大学》为四书纲领,而“格物”为圣学工夫入手处,作补传以阐明理学立场,将格训为至、尽两义:“格,至也。物,犹事也。穷至事物之理,欲其极处无不到也。”③“格物者,格,尽也,须是穷尽事物之理。若是穷得三两分,便未是格物。须是穷尽得到十分,方是格物。”④“格物致知”本质上即是“即物而穷其理”,意为不仅要到具体事物中探明道理,求得知识,还须将具体的事理、物理究明到极致并拓展至万事万物,以获得终极之天理、天道。

履轩对格物的理解大体沿袭朱子向外探寻事物道理的致思路向,将所格事物对象化,与认识主体对立起来,视之为客观世界的实际存有。他说:

> 格物,谓躬往践其地,莅其事,执其劳也。譬欲知稼穑之理,必先执耒耜,亲耕耘,然后其理可得而知也。若欲知音乐之理,必先亲吹竽击钟,进退舞蹈也。乃厌其烦劳,徒在家读谱按节,梦想于金石之谐和,凤凰之来仪,终世弗可得已。学算之牙筹,学书之笔墨,皆然。故欲孝欲弟欲信者,弗亲莅其事,而得焉哉? 此知行并进之方也。若夫瞑搜妄索,徒费精神而已矣。⑤

履轩主张对事物的体悟、领会应该首先通过应事接物形成初级表象材料,获得朱子所讲的“粗知”。任何脱离以“身”为媒介所获得的感性材料,仅凭借想象、推理、思索等,都不能对事物进行正确的、有效的心理表征。在主动接触外物,从具体事物中推究、揣摩详细的道理这一点上,履轩与朱子无异。但是继续向下推演,履轩与朱子看待格物的目的就不尽相同了。朱子之格物,是要穷尽义理,不仅获得特殊的、具体的、零散的知识,还须将之通过思维过程进行加工、处理、整合,从而凝结成普遍的、一般的、系统的原理;摈除私欲、恶念的干扰与习染,人的本心灵明才能得以彰显。履轩却认为人在获得具体的经验之后,应该体味、把握经验形成时主体所处的具体境遇、情况、时空等环境线索,只有这样,当再次面临、应对相似的境况时,才能作出正确的判断与决策。在履轩看来,由具体知识推导、归纳而成的一般原理,未必能够适用于每一次具体境况,只有将一般知识处理成特殊知识,才能在殊异的、特定的时空中有效发挥经验的效用。经验的作用即在于对具体境况的关键因素进行把捉,主体的行为只有符合情境中的关键因素,才是正确而有效的。经验一旦脱离了场域、环境因素,容易沦为空洞的说教,仅仅具有形式从而演变为无效知识。由此可见,履轩始终是在主体行为层面理解、运用格物,与朱子通过格物去体贴、领会天理有着明显的差异。

对古代大学、小学之设立与功能区分,履轩与朱子也理解不同,他说:“古者有大学,而无小学。……凡年十四以下,未必入学,以其幼稺也。……无专教小儿之学宫耳。”⑥履轩认为日本传统教育中并无大学、小学之分,从而并不认同朱子在《大学章句序》中对两种学习阶段的区分:“朱子序中,分疏大学、小学颇明备,然皆臆度之言。”⑦中国传统中通过《小学》进行的初步思维训练、获得的启蒙知识以及对事物形成的初步认知等“始教”,在履轩看来统统应该划归为《大学》所揭橥的内容中。

---

① 朱熹:《朱子全书》第十四册,上海:上海古籍出版社 2010 年版,第 432 页。
② 朱熹:《朱子全书》第十四册,第 425 页。
③ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局 1983 年版,第 4 页。
④ 朱熹:《朱子语类》卷十五,北京:中华书局 1986 年版,第 283 页。
⑤ 中井履轩:《大学杂议》,《日本名家四书注释全书》第一卷学庸部,第 14—15 页。
⑥ 中井履轩:《大学杂议》,第 4 页。
⑦ 中井履轩:《大学杂议》,第 4 页。

对于所格之对象“物”,履轩也有不同于朱子的解释,他在《孟子逢原》中对“有物必有则”一句阐释说:“物如字。父子亦物,君臣亦物,饮食亦物,歌哭亦物,其他莫非物,而事亦不出乎物外。”①认为格物之“物”,并非指外在的、具体存在的自然物、实体物,而是指与人有所交涉、关联、属于人类社会中的意义物。如果脱离以人为中心的视角,则物对人来讲并无价值。物是否应该格致取决于人的意识活动与价值判断。朱子虽然认为“眼前凡所应接底都是物”②,故而“一草一木”皆有可以格致的价值与意义:“虽草木亦有理存焉。一草一木,岂不可以格?”③但是在实际践履时应该有所取舍,有轻重缓急、主次远近之分:“然其格之也,亦须有缓急先后之序。”④履轩并未领会朱子这一点,提出了与阳明相似的质疑:“古圣贤之于物,适用之外,无论其理也。若以一人之心百年之功,而欲推穷万事万物之理,其亦难矣。圣贤必不其然焉。”⑤相较之下,履轩进一步收紧了格物的范围,认为对于物应当有所取舍,且格致的方法因人而异:

> 譬如治历,推日星之运行,得所以成晦朔冬夏之数,则已矣。若日月所以照,霜露所以坠之理,则勿问已。禹之治水也,辨山川之险易,审水势之顺逆,而利导之而已矣。非辨水性,审水味,若后世茶人也。⑥

履轩以同一事物水为例,主张格水的方法取决于要完成之事的目标为治水还是品茶。具体目标不同,对水的认知势必大相径庭。对于治水人来讲,关于水质、味道的种种研究是无须因而无意义的;而对于品茶人来讲,关于流速、周遭环境的调查亦于事无补。格物只有在以成就事功为目标的指引下才能生成意义从而具有价值。这突出了事功的引领作用,目的、结果优先于动机。而且,履轩之格物并未显示出知识与道德具有关联性。按照履轩的思维方式,格水不会得出水的任何特性与天道义理、伦理道德相关联的结论,知识与道德在格物阶段是分而为二、互不干涉的,格物的本质是求真而非求善。

朱子对致知的解释是:“致,推极也。知,犹识也。推极吾之知识,欲其所知无不尽也。”⑦要求将已知之理充盈、扩大到万事万物至极处。而履轩的解释是:

> 致知,谓求觅明智,使其来至为我之有也。夫智之本源,固在于我也。然智未明,则明智无有于我也。及其智既明也,如自外来至者,故曰致也,至也。致字,究竟是招来取纳之义。⑧

履轩之“致”含有两义:一为认识主体主动向外寻找、探求、索取知识;二为认识主体将外部知识整合、加工、处理后将之收容、招引至自我中。在这一过程中,认识主体与知识始终处于主客二分的对立中。与朱子不同的是,履轩之“致”虽与朱子字义相同,都是“至”“到” 之意,但履轩强调的是自我对外在知识的摄取、吸收、接纳,不仅凸显了“我”的主体性地位,还说明知识的活动方向由外向内;而朱子之“致”意为推展、扩大到极致,知识的活动方向由外向内后再向外,有一交互过程,是灵活的双向通路。

履轩之“知”,是在具体事为中获得的经验性、片段化的知识,知的范围有边界:“天下事物之理,与我无干涉者,不必讲求也。知之无益,不知无损,何必劳思费功之为。唯我之所以应物之方,则不可弗知也。……是理也者,在我之应,而不在物矣。”⑨履轩所讲的“理”,指的是具体事物的道理而非普遍的天理。与“我”有关涉的知识才能在主体完成事功时发挥效用,与“我”无关涉的知识只是无用的信息,应

---

① 中井履轩:《孟子逢原》,《日本名家四书注释全书》第十卷孟子部,东京:凤出版 1973 年版,第 326 页。
② 朱熹:《朱子全书》第十四册,第 461 页。
③ 朱熹:《朱子语类》卷十八,第 420 页。
④ 朱熹:《朱子全书》第二十二册,第 1756 页。
⑤ 中井履轩:《大学杂议》,第 17 页。
⑥ 中井履轩:《大学杂议》,第 17 页。
⑦ 朱熹:《朱子全书》第六册,第 17 页。
⑧ 中井履轩:《大学杂议》,第 14—15 页。
⑨ 中井履轩:《大学杂议》,第 16 页。

该被摈弃至主体的意向活动之外。履轩强调知对于所格之物的选取具有指导、引领、规范作用。据此,在履轩的诠解中,“致知”置于“格物”之先,即是对知的引导作用的强调。履轩所界定的格物对象,是以要完成的“事”为标尺划定“物”之范围。格物并不需要解构心性的性质及理欲等关系,不是理论上的明辨,而是行为上的实践。对山中花树之类“与我心同归于寂”的“物”本身是否有价值的问题,履轩认为与自我无关涉的事物并无格致的价值,但是并不否定其实际存有,而是否定其意义生成。朱子认为在理论上一切事物皆有被格致的价值,只不过从实际操作的角度看应该有轻重、先后之别。

综上所述,履轩之格、物、致、知无一不与“我”相关联,无一不限定在人类社会各种活动之中。履轩意欲解决的问题是人与社会的关系问题,其中虽然不可避免地包含人与自然的关系,包含人与自我的安顿,但其旨归依然是人在社会中如何自处、何为归宿的问题。履轩之格物致知的目标,并非朱子所讲的天理、终极之理,而是人的明智,即人在社会活动中所需要的实际智慧。

二、认识论视域下的“智”

履轩之格物致知作为一种认识活动,其目标是明智。在此有必要考察履轩关于“智”的解释。履轩的“智”可以归纳为如下三个特点。

第一,其先验性。在他看来,人的心智并非如约翰·洛克(John Locke,1632－1704)所说的“白板”①。“智之本源”是上天所赋予的认识能力。只不过,当认识活动没有发生,智未被启动时,人感知不到此种天赋能力的存在,容易被误解成并非生来即有,从而忽略了对智的主动追求与探索。人如果失去了生来就具有明智这一信念,则终生不会产生主动求得明智的意识。此种天赋中是否具有道德意识,先天禀赋与后天教养之间孰轻孰重、关系如何等问题并不是履轩强调的重点,他认为人的行为已经证明人人本具认识能力。既然拥有此种天性,就应该主动通过后天的扩充工夫来习得社会通行的行为规范,从而与社会所赋予的角色、定位相匹配。先验的认识能力只有经由后天的充实、拓展才能形成圆融而成熟的判断力。从认识能力到判断能力的飞跃体现出人贵于物的特性与品质。认识能力并非人所独有,在动物身上亦有某种体现。故而认识能力并不能作为区别人、物之不同本质的标志。在经验与理性的相互作用下,人的判断力得以不断明晰而准确。但由于二者的形式有不同,容易被误认为是两样事物,判断能力似乎是人在后天从他处所习得的能力。而在履轩看来,二者实际上是同一能力在不同阶段、进程中的相异表现。在自然知识领域,需要判断具体事物是否应该格致,如何格致才能获得正确的经验,在面临未知情境时如何应用已知的道理进行应对等皆需要准确的判断;而在道德领域,由于只有一心,故而运用的是同一种判断能力,只不过应用的场景、境遇不同。

第二,智的能力被启发、扩充只能通过外求的方式获得,向外求索的格致路径具有必然性及排他性。在履轩看来,人的诸属性中最重要的是社会属性,必然会被要求完成具体事为、现实事功。任何人要从事社会活动,离开经验是无法完成的。格物致知作为认识活动,必然构成认识主体与认识对象主客二分的对立局面。经验是获得明智的唯一途径,事理、物理只有在具体事务运行时方能呈现。由于“则者属乎物,岂可以属乎人哉?”②故而体悟、领会事物运行的规律与法则,从而实现明智只能通过外向型路径。如果不通过对外部知识与社会规范的学习,仅仅凭借向内对道德本心进行省察、克治,就无法获得成熟、圆融的智性。与之相类,朱子亦主张格物致知只能通过外求:“《大学》不说穷理,只说个格物,便是要人就事物上理会,如此方见得实体。所谓实体,非就事物上见不得。”③只不过,履轩之格物论仅仅是就认

---

① 关于对洛克白板说的解析、批判,可参考史蒂芬·平克:《白板》,杭州:浙江人民出版社 2016 年版,第一部分“白板说的兴起与挑战”。

② 中井履轩:《孟子逢原》,第 326 页。

③ 朱熹:《朱子语类》卷十五,第 288 页。

识论层面展开的,而朱子之格物论不仅包含认识论,还涵盖宇宙论、心性论等意涵。

与此相关,对于向外寻求,履轩更加注重广度的拓展,而非深度的开掘,他说:

> 尽,是悉尽之尽,非穷尽之尽,犹是详与审之分。悉尽似详,穷尽似审,审义在浅深,其位直遂;详义在多少,其位横列。自亲、义、别、序、信,以至乎子惠万民,其品节亦多矣,然其道理,皆具于心德,乃详尽之,非小可之事。但事亲而孝者,必能友于兄弟;事君而忠者,必能事于官长,和于僚友。凡事颇有一贯之理,则不必以多事为患矣,要在知性而已矣。①

履轩格致的对象,从“穷尽”之深度转向“悉尽”之广度,对知识在程度上的无限深化缺乏兴趣,这已部分地否定了朱子穷尽性理的意义。知是具体的、经验的,通过平面化的扩容可以展现知识的关联性。由此获得之智并不以某种理论体系为基础,而是立足于实践经验,求得如何处理、应对当下事物的具体智慧,而非追问其意义、来源。由于仅涉及在某种特定情况下应该如何应对,而非探寻背后的动机与目的,故而对致知的意向亦显示出不以道德境界的提升为主脑,而是以现实功利为目标,突出其明体达用、经世济民的实用向度。

第三,不仅对智的获取只能通过外求,而且具体的实施方式只能通过“知行并进”。履轩之“知行并进”,强调的是具体的知、具体的行在时间上的先后关系,而非强调抽象的知对具体的行之主宰、掌管与支配,亦即强调叙事上的连续性,而非逻辑上的因果性。在上一轮的知行交互作用下,虽然产生了新知、新行,但在应用到下一轮的知行活动中时,依然受到具体的时空、境况的限制,每一进程中的知行活动都被限定在现实的经验世界。履轩之认识、行动依然是断为两截的两样事,二者是处于同一层面的平行关系,需要经由工夫、磨砺方能将二者黏合在一起而无间隙。关于知行,阳明所形容的“茫茫荡荡”的知而不行的情况在履轩这里并不存在,人只要在社会中活动,必然会通过外显的行为来处理人与社会之间的伦理关系与特定交涉,不付诸实践则人无法获得社会属性。在自然知识领域,如果只进行思维中的想象、推理、逻辑演进等纯粹理性活动,而不应用于上文所举“治历”等现实活动,则此种知识、此种精神活动对人来讲皆无意义。而针对“懵懵懂懂”的行而不知,仅仅通过锻炼自身的意志、培养坚毅的品格,亦即仅仅通过向内的涵养与充实、拓展而不能正确掌握复杂事务的处理方法,则会在商品经济日益发展的现实社会中无所作为。即使是在道德领域,如果只有道德动机至纯至真,道德情感纯粹热烈,而不知具体的行事规则,尤其是社会层面的隐性知识(tacit knowledge),不能由已知的线索推断他人未知的意愿、心理倾向,则必不能获得好的结果。

朱子论知行关系较为完备,如:“知、行常相须,如目无足不行,足无目不见。论先后,知为先;论轻重,行为重。”②朱子之知行关系有三个命题:知行相须、知先行后、知轻行重,不仅涉及认识论,更倾向于通过知行来阐明道德修养的价值论。知行相须指的是认识与实践的本质关系为交相发明、相互依存,知先行后强调的是知对于行的引领、支配作用,知轻行重强调的是行是知的校验,三者语义各有侧重。

与之相较,履轩之知行并进从语用结构上看似与朱子之知行相须类似,但二者意涵不尽相同:履轩之知、行皆为具体的、狭义的、经验的,知主要指习得的内容与结果,即“所知”。行既是在知的指导下有目的的实施过程,亦是检验、审视知正确与否的标准。在具体情境中,正确的行必然是由正确的知所导出,而正确的知却未必能导出正确的行。知与行是分而为二的两样事物,且此种关系实为对二者的事实陈述,对实际活动发展进程的描画,而非理论辩证,亦非价值判断。而朱子所讲的知行相须则是广义的、泛指的概括性名词,更倾向于理想的价值目标,即应然态。

综上所述,履轩之知智关系是在认识论视域下讨论的,离不开特定的场域、时空,强调应用的殊特性。履轩之知是智的唯一来源,智只能通过现实经验获得,且格物致知并不涉及“涵养须用敬,进学在

---

① 中井履轩:《孟子逢原》,第 385 页。

② 朱熹:《朱子语类》卷九,第 148 页。

致知”中德性修养、持守本心这一环,故而智亦只能是经验世界的智慧,而不能上升为孟子“仁义礼智根于心”那样的超越性道德本原。

三、智是由知到德的通路

履轩的“智”由“知”提炼、加工而来,通过智将知识与道德联系了起来。前文提及智在知、德不同分野内的应用,以下试析履轩对二者关系的诠释。对知识与道德关系的探讨贯穿于古今中外思想发展的始终。儒家对“尊德性”与“道问学”关系的辨析、论争由来已久。至张载、二程对“见闻之知”与“德性之知”的界定,更将德与格物致知联系了起来,主张通过认识活动提升道德境界,最终把握天理。

朱子对知识与道德之间关系的讨论逻辑严密,贯通二者的理论基础,是“理一分殊”,即抽象的根本道理在具体事物上的分别表现;物性与人性相通,万物与人皆禀受同一天理。没有“理一分殊”这一理论预设,人就无法通过具体的向外格物而获得终极之“理一”。而且通过对具体事理、物理的把握、积累、贯通,获得认知上的提升之后,需要经由类推、比附、想象等系列思维活动才能体认天理。没有思维加工、价值转换的过程则知识并不能内化为德性。在实际操作中,格物致知必须配合持敬涵养,二者相互辅益、相互补充。朱子继承了程颐的“物我一理,才明彼即晓此,合内外之道也”①而有所发展,下面两段话鲜明地表达了他这方面的根本观点:“学者工夫,唯在居敬、穷理二事。此二事互相发。能穷理,则居敬工夫日益进;能居敬,则穷理工夫日益密。”②“涵养中自有穷理工夫,穷其所养之理;穷理中自有涵养工夫,养其所穷之理,两项都不相离。才见成两处,便不得。”③通过心的涵养工夫,调动以上各种思考面向并融合会通,向外格致获得的知识内化于心,接契上道德之理,从而提升精神境界。道德始终是理学的终极旨归,这体现了儒家泛道德主义的文化传统。

但在履轩这里,物性与人性并不相通:“人之所得于天者,人性也,人气也。物之所得于天者,物性也,物气也。故其知觉运动,未尝有同也。气且然,况性乎?”④这样的理解阻断了朱子预设的“理一分殊”的理论前提,知识与道德不能通过终极之理建立连接关系。而且,履轩并不推崇类比、想象等对思维的加工方式,认为不应该对客观知识进行人为的、过度的诠释,将属于人类社会的价值强加于客观物理。履轩关于道德的理解与中国的理学家不同,道德的本质是行为、践履:“盖行而合乎则,乃称为德已。”⑤在履轩看来,人在社会活动中不得不面对五伦关系、服从伦理规范,必然要回答知德关系这一问题。完整的、成熟的道德包含三个要素:对物则的把握与认知、对是否符合规则的评价与判断、实际践履与操作。这三个步骤与环节皆在经验世界中完成。

履轩理解的“物则”,是在特定的时空、场域,与特定的对象物的关联上展开的。故而物则不仅包括事物本来的面貌,即“所以然”,还包括主体与对象物之间关系上的规范,即“所当然”。此种规范不仅涉及行为的准则,还涉及个人面对对象物时应该生发何种道德情感。虽然人生而具有道德情感之萌芽,即“四端”,但如果不经过后天的教养、范导、匡正,任由其发展,则道德情感必定受到私欲的侵害、浸染而肆意生长。因此无论是实然的社会关系还是应然的伦理责任,均需后天的习得、教化,即格物。道德领域与自然科学领域之格物有差别。在道德领域,认识主体尚需对责任、义务有所肯认。此种认可经由解决现实问题获得实践智慧从而形成的价值观决定,价值观的形成需要从观察、经历、识见等实事磨炼的过程中汲取智慧。这些智并没有大致的分类,涵盖内容笼统而庞杂,如社会通行的惯例,文化传统形成

① 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局 1981 年版,第 193 页。

② 朱熹:《朱子语类》卷九,第 150 页。

③ 朱熹:《朱子语类》卷九,第 149—150 页。

④ 中井履轩:《孟子逢原》,第 319 页。

⑤ 中井履轩:《孟子逢原》,第 326 页。

的习惯性判断,人自身的信念、偏好、情感等,皆可以用作智的来源。道德领域内的智不可复制,同一原则不能应用到不同场景,每一特定的伦常关系均需要习得大量的规则来处理、应对,亦不可被形式化、抽象化,脱离了具体的载体。智自身并不构成可应对一切的系统性法则,即阳明所谓“良知即是易,……不可为典要,惟变所适”①。

对于是否符合规则、规矩的判断与评价,履轩主张通过公共性的预设进行衡量。道德判断有其主观性,会因为判断主体个人的性格、知识、立场、偏好等因素而产生不同甚至相反的结论。为了弥合这种价值上的罅隙,履轩认为道德判断的标准须由社会性共识所承认、接纳,形成集体的隐性知识。在社会整体性的评价体系内,道德主要指的是公共道德,道德判断与评价无论是第一人称视角抑或是他者视角,均需要符合社会性的共同价值规范。相对地,纯属私人领域的个人道德观念并不是履轩的诠释重点。明智对于公众道德判断力的养成无疑具有决定性作用。通过体贴、掌握物则而获得的道德知识,经过智的整合、加工,可以消弭道德标准的多样化、个性化,使社会层面的价值观趋同。

履轩对道德的实际践履面向的强调,表明了他对行为与道德间关系的看法,即道德实际上被行为所界定,是否是道德的由与之对应的行为来确定,而非因为有/无道德则必然会采取某种行为。实际的行为是道德唯一的判断标准。以孝为例,在履轩的理解中,仅有想行孝的意愿,而且也拥有如何行孝的知识,但是终因某些缘由并未采取孝的行动,这种情况并不能称之为有孝德。而仅施行某些孝的做法却心中并未怀有诚孝之心,只能说明有行孝的概念、方法,亦不能称之为有孝德。履轩这里所讲的道德最终归属为行为,并不指仅仅通过行为即可评价,而是还需掌握物则才能下判断。即使仪节得当,动作周全,态度恭敬,如果不遵循客观事物的法则,这也是非道德的。物则不仅包括对具体做法的正确领悟,还包括在价值观范导下的道德情感的发生、释放。履轩的道德情感是在智的规约下讲的,而非在道德境界上讲的。

由上观之,在履轩这里,知识与道德是某种嵌套关系,知识在“成物”即实现事功的社会需求下范围得以扩展,价值得以提升,直至知识涵盖了道德。道德实践、经验被完全包裹进知识里,形而上的本源则被归入“至难言”②的领域,并无探讨的兴趣,在理论构建时被忽略了。知识在求真的旨归下超越了道德求善的目的,德性需要且只能凭借知识才能获得圆满实现。这一点与朱子关于知识与道德关系的看法完全不同,朱子所讲的知识是构成德性的重要内容,始终被道德所规范、约束。

结　论

中井履轩的格物致知论,是与朱子的学说互补、调和、发展后形成的,具有鲜明的日本特色。履轩对朱子“格物穷理”进行了理论上的改造、扬弃,保留了具体的、狭义的、经验的叙事片段,剔除了抽象的、广义的、超验的思维过程。虽然履轩对朱子某些命题的理解是以具体化的概念解释朱子抽象化的描述,但由于其学说源于怀德堂,而怀德堂的学问立场总体上倾向于朱子学。③ 加之履轩学说诸命题并未突破朱子学的藩篱,故而依然可以视其为日本朱子学的一种形态。

履轩的格物致知论是在江户时代中期的大阪形成的。在和平稳定的社会环境以及严格身份制度的规约下,各藩工商业发达,农耕面积与生产效率均有所提高,城市化进程不断推进,平民子弟对于受教育

---

① 王守仁:《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 125 页。

② 中井履轩认为:“若夫性所以善之理,则至难言也,亦不必言。”(《孟子逢原》,第 107 页)

③ 汤浅邦弘认为怀德堂基本的学问立场是朱子学。虽然中井履轩在其著作中对程朱学说进行过部分批判,但实为怀德堂自由学风的象征,并不意味着怀德堂整体的基本学风反朱、反程。大阪大学怀德堂文库中所藏的 5 万多份资料表明怀德堂是教授朱子学的学校。参见汤浅邦弘:《日本汉学与朱子学——江户时代大阪“怀德堂”的学术》,《哲学与时代:朱子学国际学术研讨会论文集》,上海:华东师范大学出版社 2012 年版,第 438—443 页。

的需求大幅度提升。① 在这样的历史背景下,怀德堂的听众对朱子书斋式学问的需求大为降低,他们需要的是面向平民的更加简易直截的学术路径。因此,中国传统蒙学中的基础性知识,被履轩改良后纳入《大学》的诠释内容中。他的听讲者中不仅有具备一定朱子学素养的士人子弟,还吸纳了其他职业的素人前来旁听,学风甚为自由、灵活。

在这样的教育需求下,履轩认为格物致知的本质是一种认识活动,是人承担各种社会角色时必备的教养的获取方式与手段。人在社会活动中累积的经验与体会,在社会对人的事功要求中获得了工具价值,这使得知识摆脱了传统士人所看重的道德的附庸地位,知识自身的价值获得提升。这一过程是通过对智的求索而实现的,“外驰”这一方式具有必然性。知与智同处于经验层面,知是经验的具体内容,即朱子讲的“所知”;智是应对具体问题的能力,即朱子讲的“能知”。智的适用范围仅仅在于人类社会,对于超越的、抽象的更高层级的智慧如纯粹数理知识、逻辑知识等,履轩并不主张去探求。

格物致知的最终目的是学习知识,而非如朱子所强调的“涵养用敬”“存理去欲”,要求人在应事接物中,克服、抑制心中私心杂念的干扰与侵袭,从而使本具的道德意识发用、流行。朱子的理论框架为知—理—德,工夫路径为致知、持敬并行以进德修业。而履轩将它改造为,由格自然物所获得的明智亦能用于道德领域:明晓应然的价值所在,认可共通的道德评价,规范失序的道德情感等思维活动,皆由智来完成,架构起知—智—德的框架模型。而在工夫实践中,通过对道德与知识的关系的重新诠释,瓦解道德至高无上的地位,使其完全落入经验世界,强调道德的社会功能面向,主张知—行—德的践履进路。对知识价值的肯认、对智的崇尚、对道德实践的重视,这些颇具近现代西方工业文明意味的要素共同构成了履轩学说的基调,而其最终形成是通过对格物致知的诠释实现的。从这个意义说,《大学》在履轩思想中的地位恐怕比其自述的要重要得多。格物致知是个历久弥新的命题。通过对异域文化中知识与道德关系的探讨,可以重新界定二者究竟孰轻孰重,如何相互成就,在道德规范存在失序风险的当今,对中国传统思想资源的现代性转化、异文化间的交流互鉴无疑具有参考价值。

A Study on Nakai Riken's Theory of "Investigation of Things and Acquisition of Knowledge"

Zhang Jie

(*Institute of Philosophy*, *Chinese Academy of Social Sciences*, *Beijing* 100732, *China*)

Abstract: Nakai Riken (中井履轩) was a thinker in the middle of the Edo Period (江户时期) in Japan. Nakai generally followed Zhu Xi's (朱熹) train of thought in exploring the truth of things outwardly, but its goal of acquiring knowledge by investigation of things (格物致知) was the practical intelligence needed by people in social activities instead of the heavenly principle (天理) proposed by Zhu Xi. Nakai had the relationship between knowledge and intelligence under discussion from the epistemological perspective, so intelligence could only be the existence of the experiential world, rather than a transcendent entity. As knowledge is intended to pursue truth, its scope can be expanded and its value increased in the pursuit for achievements, and it can even cover morality instead of being covered by the latter. The purpose of seeking truth in knowledge surpasses the purpose of seeking goodness in morality. Virtue needs to be and can only be obtained through knowledge. But by contrast, knowledge is not necessarily determined by virtue. The integration of knowledge and morality is completed through the construction of the "knowledge-intelligence-virtue" theory, and realized through the moral cultivation of the "knowledge-action-virtue" practice.

Key words: Nakai Riken (中井履轩); investigation of things and acquisition of knowledge (格物致知); intelligence; virtue

(责任编辑　刘曙光)

① 李卓:《近世日本:历史分期与社会状况》,《南开日本研究》,天津:天津人民出版社 2017 年版,第 170—178 页。